

AMOR POESIA SABEDORIA
EDGAR MORIN

B
BERTRAND BRASIL

Do autor:

Ciência com Consciência

Meus Demônios

A Cabeça Bem-feita

A Religação dos Saberes

Edgar Morin

AMOR
POESIA
SABEDORIA

7ª EDIÇÃO

Tradução
Edgard de Assis Carvalho

BB
BERTRAND BRASIL

Copyright © Editions du Seuil, 1997

Título original: *Amour, poésie, sagesse*

Capa: Rachel Braga

Editoração: DFL

2005

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

M85a
7ª ed.

Morin, Edgar, 1921-

Amor, poesia, sabedoria / Edgar Morin; tradução Edgar de Assis Carvalho. – 7ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. 72p.

Tradução de: *Amour, poésie, sagesse*
Inclui bibliografia
ISBN 85-286-0654-6

1. Amor. 2. Poesia. 3. Razão. I. Título.

98-0845

CDD – 194
CDU – 1(44)

Todos os direitos reservados pela
EDITORA BERTRAND BRASIL LTDA.
Rua Argentina, 171 – 1º andar – São Cristóvão
20921-380 – Rio de Janeiro – RJ
Tel.: (0xx21) 2585-2070 Fax: (0xx21) 2585-2087

Não é permitida a reprodução total ou parcial desta obra, por quaisquer meios, sem a prévia autorização por escrito da Editora.

Atendemos pelo Reembolso Postal.

SUMÁRIO

Prefácio 7

O complexo de amor 13

A fonte de poesia 33

Necessária e impossível sabedoria 45

Fontes 68

Prefácio

A idéia de se poder definir o gênero *homo* atribuindo-lhe a qualidade de *sapiens*, ou seja, de um ser racional e sábio, é sem dúvida uma idéia pouco racional e sábia. Ser *Homo* implica ser igualmente *demens*: em manifestar uma afetividade extrema, convulsiva, com paixões, cóleras, gritos, mudanças brutais de humor; em carregar consigo uma fonte permanente de delírio; em crer na virtude de sacrifícios sanguinolentos, e dar corpo, existência e poder a mitos e deuses de sua imaginação. Há no ser humano um foco permanente de *Ubris*, a desmesura dos gregos.

A loucura humana é fonte de ódio, crueldade, barbárie, cegueira. Mas sem as desordens da afetividade e as irrupções do imaginário, e sem a loucura do impossível, não haveria *élan*, criação, invenção, amor, poesia.

O ser humano é um animal insuficiente, não apenas na razão, mas é também dotado de desrazão.

Temos, entretanto, necessidade de controlar o *homo demens* para exercer um pensamento racional, argumentado, crítico, complexo. Temos necessidade de inibir em nós o que o *demens* tem de homicida, malvado, imbecil. Temos necessidade de sabedoria, o que nos requer prudência, temperança, comedimento, desprendimento.

Prudência, sim, mas isso não significa esterilizar nossas vidas, evitar riscos a qualquer custo? Temperança, sim, mas será mesmo necessário evitar a experiência da “consumação” e do êxtase? Desprendimento, sim, mas será mesmo necessário renunciar aos laços de amizade e amor?

O mundo em que vivemos talvez seja um mundo de aparências, a espuma de uma realidade mais profunda que escapa ao tempo, ao espaço, a nossos sentidos e a nosso entendimento. Mas nosso mundo da separação, da dispersão, da finitude significa também o mundo da atração, do reencontro, da exaltação. E estamos plenamente imersos neste mundo que é o de nossos sofrimentos, felicidades e amores. Não experimentá-lo é evitar o sofrimento, mas também não haverá o gozo. Quanto mais estamos aptos à felicidade, mais nos aproximamos da infelicidade. O *Tao-te-ching*¹ diz muito apropriada-

¹ *Tao-te-ching*: livro do caminho, coleção de 81 poemas escritos por Lao Tsé, que constituem os fundamentos do taoísmo. (N. T.)

mente: "A infelicidade caminha lado a lado com a felicidade; a felicidade dorme ao pé da infelicidade."

Estamos condenados ao paradoxo de manter em nós, simultaneamente, a consciência da vacuidade do mundo e da plenitude que nos propicia a vida quando pode ou quando quer. Se a sabedoria nos incita ao desapego do mundo da vida, será que ela está sendo verdadeiramente sábia? Se aspiramos à plenitude do amor, isso significa que somos verdadeiramente loucos?

Nos textos que se seguem, reconhecemos o amor como o ápice mais perfeito da loucura e da sabedoria, ou seja, que no amor, sabedoria e loucura não apenas são inseparáveis, mas se interpenetram mutuamente. Reconhecemos a poesia não apenas como um modo de expressão literária, mas como um estado segundo do ser que advém da participação, do fervor, da admiração, da comunhão, da embriaguez, da exaltação e, obviamente, do amor, que contém em si todas as expressões desse estado segundo. A poesia é liberada do mito e da razão, mas contém em si sua união. O estado poético nos transporta através da loucura e da sabedoria, e para além delas.

O amor faz parte da poesia da vida. A poesia faz parte do amor da vida. Amor e poesia engendram-se mutuamente e podem identificar-se um com o outro.

Se o amor expressa o ápice supremo da sabedoria e da loucura, é preciso assumir o amor.

Se a poesia transcende sabedoria e loucura, é necessário aspirarmos a viver o estado poético e assim evitar que o estado prosaico engula nossas vidas, necessariamente tecidas de prosa e poesia.

A sabedoria pode problematizar o amor e a poesia, mas o amor e a poesia podem reciprocamente problematizar a sabedoria. O itinerário aqui proposto que conteria amor, poesia, sabedoria, comportaria, em si mesmo, esta mútua problematização.

Devemos fazer tudo para desenvolver nossa racionalidade, mas é em seu próprio desenvolvimento que a racionalidade reconhece os limites da razão, e efetua o diálogo com o irracionalizável.

O excesso de sabedoria pode transformar-se em loucura, mas a sabedoria só a impede, misturando-se à loucura da poesia e do amor.

Nosso cotidiano vive sempre em busca do sentido. Mas o sentido não é originário, não provém da exterioridade de nossos seres. Emerge da participação, da fraternização, do amor. O sentido do amor e da poesia é o sentido da qualidade suprema da vida. Amor e poesia, quando concebidos como fins e meios do viver, dão plenitude de sentido ao "viver por viver".

A partir daí, podemos assumir, mas com plena consciência, o destino antropológico do *homo sapiens*-

demens, que implica nunca cessar de fazer dialogar em nós mesmos sabedoria e loucura, ousadia e prudência, economia e gasto, temperança e “consumação”, desprendimento e apego.

Tudo isso implica endossar a tensão dialógica, que mantém permanentemente a complementaridade e o antagonismo entre amor-poesia e sabedoria-racionalidade.

E. M.

O
COMPLEXO
DE
AMOR

*D*esejo expor esta dificuldade tão freqüente nas ciências humanas, em que se fala de um objeto como se ele existisse fora de nós, os sujeitos.

E isso é, evidentemente, flagrante para o amor, uma vez que a maioria de nós sempre foi e será sujeito do amor (a palavra sujeito oscila, aqui, entre dois sentidos que o polarizam: de um lado, o amor é algo que se vive subjetivamente e, de outro, é algo a que se é submisso). Daí decorre a diferença, e mesmo a oposição, entre as palavras sobre o amor que se pretendem objetivas, e as palavras do amor que são subjetivas.

Trata-se aqui de algo grotesco, uma vez que as palavras *sobre* o amor são exatamente o inverso das palavras *do* amor. Elas se constituem num discurso frio, técnico, objetivo, que, em si mesmo, degrada e dissolve seu objeto. Não estudarei o amor entre os quadros superiores e os empregados da Sociedade Nacional de Estradas de Ferro. Não farei comentários sobre a pesquisa de opinião "O amor e os franceses". Ao contrário,

tentarei relevar essas coisas que têm algo de repugnante, não em si mesmas, mas no que concerne ao nosso objetivo.

Estamos, portanto, diante de um primeiro problema: que a tentativa de elucidação não seja traição, e muito menos ocultação. De resto, a palavra elucidar torna-se perigosa, se acreditarmos na possibilidade de trazer à luz plenamente todas as coisas. Creio que a elucidação esclarece, mas ao mesmo tempo revela: o que resiste à luz, detecta também um fundo obscuro.

Esse texto intitula-se "O complexo de amor". A palavra complexo deve ser entendida em seu sentido literal: *complexus*, aquilo que se tece em conjunto. O amor é algo único, como uma tapeçaria que é tecida com fios extremamente diversos, de origens diferentes. Por trás de um único e evidente "eu te amo" há uma multiplicidade de componentes, e é justamente a associação destes componentes inteiramente diversos que faz a coerência do "eu te amo". Em uma extremidade há um componente físico e, pela palavra físico, entende-se o componente biológico, que não se reduz ao componente sexual, mas inclui o engajamento do ser corporal.

No outro extremo, encontram-se os componentes mitológico e imaginário; incluo-me entre aqueles para quem o mito e o imaginário não representam uma simples superestrutura, e muito menos uma ilusão, mas, sim, uma profunda realidade humana.

Esses dois componentes são modulados pelas culturas e pelas sociedades, mas não é sobre modulação cultural que irei discorrer: antes de mais nada, tentarei indicá-los.

Deparamo-nos aqui com um novo paradoxo. O amor enraíza-se em nossa corporeidade e, nesse sentido, pode-se dizer que o amor precede a palavra. Mas o amor encontra-se, ao mesmo tempo, enraizado em nosso ser mental, em nosso mito, que, evidentemente, pressupõe a linguagem e, nesse sentido, pode-se dizer que o amor decorre da linguagem. O amor, simultaneamente, procede da palavra e precede a palavra. Trata-se de um interessante problema, uma vez que há culturas em que não se fala de amor. Mas mesmo nestas culturas, em que não se fala de amor e que o amor não emergiu enquanto noção, será que, verdadeiramente, não existe amor? Ou será que sua existência decorre do não-dito?

La Rochefoucauld afirmava que, se não houvesse romances de amor, este nunca seria conhecido. Seria a literatura constitutiva do amor, ou ela simplesmente o catalisa, tornando-o visível, sensível e ativo? De qualquer modo, é pela palavra que simultaneamente se exprimem a verdade, a ilusão e a mentira que podem circundar ou construir o amor.

Afirmar que o amor é um complexo requer um olhar poliocular. Os constituintes do amor precedem sua própria constituição. Neste sentido, pode-se constatar a origem do amor na vida animal. Podemos, mesmo que desconfiados, fazer projeções antropomorfas na vida animal; podemos, ainda, desconfiar desta desconfiança. Diante da afeição de um cão, podemos dizer: como ele é gentil e afetuoso. Essa projeção antropomorfa que se faz com o cãozinho é mais verdadeira do que uma projeção mecânica, do tipo animal-máquina de Descartes, que implicaria dizer: "Eis aqui uma máquina que reage a estímulos". E por que isso é justificado? Porque nós mesmos somos mamíferos evoluídos e sabemos que a afetividade desenvolveu-se entre os mamíferos, incluído o cão.

Há, portanto, uma fonte animal incontestável no amor. Pensemos nesses casais de pássaros que consideramos "inseparáveis", que passam todo o tempo a se beijocar, de um modo quase obsessivo. Como não ver aí a expressão de uma das potencialidades de uma relação tão intensa e simbiótica entre dois seres de sexos diferentes que, incessantemente, não se podem impedir de se dar fascinantes beijinhos?

Mas, entre os mamíferos, há algo a acrescentar: o calor. São os denominados animais "de sangue quente". Há algo térmico em seus pêlos e sobretudo na relação fundamental: a criança, o recém-nascido mamífero, sai prematuramente para um mundo frio.

Ele nasce na separação, mas, em seus primeiros tempos, vive numa união quente com a mãe. A união na separação ou a separação na união é justamente o que vai caracterizar o amor, não mais entre mãe e prole, mas entre homem e mulher. A relação afetiva, intensa, infantil com a mãe vai se metamorfosear, se prolongar, se estender entre os primatas e os humanos.

A hominização conservou e desenvolveu no adulto humano a intensidade das afetividades infantil e juvenil. Os mamíferos podem exprimir esta afetividade através do olhar, da boca, da língua, do som. Tudo aquilo que vem da boca já se torna algo que fala do amor, antes mesmo de qualquer linguagem: a mãe que lambe o filho, o cão que lambe a mão; esses fatos já exprimem o que vai aparecer e desenvolver-se no mundo humano: o beijo. Aqui reside o enraizamento animal e mamífero do amor.

O que a hominização nos trouxe e o que caracteriza biologicamente o *homo sapiens*?

Inicialmente, a permanência da atração sexual entre mulher e homem. Ainda que existam entre os primatas períodos não-sexuados separados pelo período do estro — o momento em que a fêmea torna-se atraente — a humanidade vive na permanência da atração sexual. Além disso, a humanidade consumou o face-a-face amoroso, enquanto que, entre os outros pri-

matas, a união sexual se realiza por trás. O filme *A guerra do fogo* exprimiu, de modo apropriado, o aparecimento do amor face a face. A partir daí, o rosto vai desempenhar um papel extraordinário.

O último elemento que a hominização trouxe foi a intensidade do coito, não apenas no homem, mas também na mulher.

Enfim, com o *homo sapiens*, desde as sociedades arcaicas, irão ocorrer os últimos e decisivos ingredientes necessários ao amor entre dois seres representados pelos estados segundos de exaltação, fascinação, posse, êxtase, que suscitam a absorção de drogas ou bebidas fermentadas, a participação em festas, cerimônias e ritos sagrados, assim como as venerações e adorações de personagens mitológicos divinizados.

Assim, estamos diante dos ingredientes físicos, biológicos, antropológico-mitológicos que irão reunir-se e cristalizar-se no amor.

Mas quando? Uma hipótese sedutora pode ser feita com base na proposta de Jaynes, autor do livro *A origem da consciência e a ruptura do espírito bicameral*.² Sua tese é a seguinte: nos impérios da Antigüidade, o espírito humano é bicameral. Isso não quer dizer apenas que há dois hemisférios no cérebro, mas que há

² Iurian Jaynes. *The origin of consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Londres; Penguin Books, (1973) 1990. (N. T.)

duas câmaras. A primeira é ocupada pelos deuses, pelo rei-deus, pelos padres, pelo império e pelas ordens que vêm de cima. A pessoa obedece como um zumbi a tudo o que é decretado, porque tudo que vem do alto da sociedade é de natureza divina e sagrada. A segunda câmara é ocupada pela vida privada; ocupamo-nos com os negócios, ensaiamos sobreviver, temos relações afetivas, sexuais, com a esposa. Mas as duas coisas são separadas, e o sagrado e o religioso encontram-se concentrados numa única câmara.

A irrupção da consciência ocorreu na Atenas do século V, onde a comunicação se abre entre as duas câmaras: então cessa a hipersacralidade da primeira, assim como a trivialidade da segunda. Em suma, a sacralidade vai poder precipitar-se e fixar-se sobre um ser individual: o ser amado.

O amor vai aparecer e ser tratado como tal numa civilização em que o indivíduo se autonomiza e se desenvolve. Tudo aquilo que advém do sagrado, do culto, da adoração, pode, então, projetar-se sobre um indivíduo de carne que constituirá o objeto da fixação amorosa. O amor adquire expressão no reencontro do sagrado e do profano, do mitológico e do sexual. Será cada vez mais possível realizar experiência mística, extática, a experiência do culto e do divino, através da relação de amor com um outro indivíduo.

No momento em que aflora o desejo, os seres sexuais são submetidos a uma dupla possessão, que se situa muito além deles e que os ultrapassa.

O ciclo de reprodução genética, que nos invade pelo sexo, é algo que nos possui subitamente e que, simultaneamente, possuímos: o desejo. Esta é a primeira possessão.

A outra é a que nasce do sagrado, do divino, do religioso. A possessão física que decorre da vida sexual reencontra a possessão psíquica oriunda da vida mitológica. Aí reside o problema do amor: somos duplamente possuídos e possuímos o que nos possui, considerando-o, física e miticamente, como nosso próprio bem.

A questão da selvageria do desejo e da fascinação do amor se relaciona à ordem social. As sociedades animais não possuem instituições, mas obedecem a regras.

Por exemplo: os machos dominantes se apoderam da maioria das fêmeas e os outros machos são excluídos da copulação. Tudo isso decorre de regras hierárquicas, mesmo na ausência da regra institucional. A humanidade cria instituições, institui a exogamia, as regras de parentesco, prescreve o casamento, proíbe o adultério. Mas é extremamente notável que o desejo e o amor ultrapassem, transgridem normas, regras e interditos: ou bem o amor é muito endógamo e torna-se incestuoso, ou é muito exógamo e torna-se adúltero, traidor do grupo, do clã, da pátria. A selvageria do amor o conduz à clandestinidade e à transgressão.

O amor, mesmo que decorrente de um desenvolvimento cultural e social, não obedece à ordem social: quando aparece, ignora barreiras, despedaça-se nelas ou simplesmente as rompe. O amor é filho de ciganos, é "enfant de bohème".³

Além disso, o mais interessante na civilização ocidental é a separação que, por vezes, é uma verdadeira disjunção entre o amor vivido como mito e como desejo.

É necessário que nos apercebamos dessa bipolaridade: de um lado, um ardente amor espiritual, que justamente tem medo de se degradar no contato carnal e, de outro, uma "bestialidade", que poderá encontrar sua própria sacralidade nesta parte maldita assumida pela prostituta. Se a bipolaridade do amor pode aquartelar o indivíduo entre o amor sublime e o desejo infame, pode também efetivar-se em diálogo, em comunicação: há momentos muito felizes, momentos em que a plenitude do corpo e da alma se encontram.

O verdadeiro amor se reconhece naquilo que sobrevive ao coito, enquanto que o desejo sem amor se dissolve na famosa tristeza pós-coital: "*homo triste post coitum*". Aquele que é sujeito do amor é "*felix post coitum*".

³ Edgar Morin refere-se aqui a trecho da área Habanera, da ópera *Carmen*, de G. Bizet. (N. T.)

Assim como tudo o que é vivo e humano, o amor encontra-se submetido ao segundo princípio da termodinâmica, que se define como um princípio de degradação e desintegração universais. Mas os seres vivos vivem de sua própria desintegração, combatendo-a pela regeneração.

O que significa viver?

Heráclito dizia: "Morrer de vida, viver de morte." Nossas moléculas se degradam e morrem, sendo substituídas por outras. Vivemos utilizando o processo de nossa decomposição para nos rejuvenescer, até o momento em que isso não é mais possível. Acontece o mesmo com o amor, que só vive renascendo incessantemente.

O sublime encontra-se sempre no estado nascente do enamoramento. Francisco Alberoni explicou isso muito bem em seu livro *Enamoramento e amor*,⁴ que foi muito mal traduzido em francês, pelo título *O choque amoroso*. O amor implica a regeneração permanente do amor nascente. Tudo aquilo que se institui na sociedade, e também tudo que se instala na vida começam a ser afetados pelas forças de desintegração ou de insipidez. O problema da ligação amorosa é que ela é,

⁴ Francisco Alberoni. *Enamoramento e amor*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1986. (N. T.)

frequentemente, trágica, porque se consolida, também, com frequência, em detrimento do desejo.

Certos etólogos, após observarem que o filho adulto de uma chimpanzé não copulava com sua mãe e que não havia atração sexual em ambos, supuseram que a pulsão genital era, sem dúvida, proveniente da longa ligação mãe-filho.

Uma ligação longa e constante torna o laço mais íntimo, mas tende a desintegrar a força do desejo que seria mais exógama, voltada para o desconhecido e para o novo.

Pode-se supor que a longa ligação que consolida o casal, que o enraíza e cria uma afeição profunda, tenda a destruir exatamente aquilo que o amor continha em seu estado nascente. Mas o amor é paradoxal como a vida e, por isso, há amores que duram, do mesmo modo que dura uma vida. Vive-se de morte, morre-se de vida. O amor poderia, potencialmente, regenerar-se, operar em si mesmo uma dialógica entre a prosa que se espalha na vida cotidiana e a poesia que fornece a seiva a essa mesma vida.

O que é verdadeiramente notável é que a união do mitológico e do físico realiza-se no rosto. Há algo no olhar amoroso que, tendencialmente, poderia ser descrito em termos magnéticos ou elétricos, algo que se origina na fascinação, que pode ser recíproca, mas também aterrorizante, como o fascínio da jibóia pelo frango.

Nesses olhos que contêm uma espécie de poder magnético que a tudo subjuga, a mitologia humana identificou uma das localizações da alma.

O mesmo acontece com a boca! A boca não se limita somente ao que come, absorve, dá (lamber, salivar). É também a via de passagem da respiração, que corresponde a uma concepção antropológica da alma. O beijo na boca, que o Ocidente popularizou e mundializou, concentra e concretiza o singular encontro de todos os poderes biológicos, eróticos e mitológicos da boca. De um lado, ele é um *analogon* da união física e, de outro, representa a fusão de duas respirações, que é também uma fusão de almas.

A boca é algo verdadeiramente extraordinário, algo aberto para o mitológico e o fisiológico. Esqueçamos que esta boca fala, e o que há de muito belo é que as palavras de amor são seguidas de silêncios de amor.

Nosso rosto permite cristalizar, em si mesmo, todos os componentes do amor. Com o aparecimento do cinema, os grandes planos do rosto tornaram-se grandiosos e isso porque nele se concentra a totalidade do amor.

Como considerar o complexo de amor? A categoria do sagrado, do religioso, do mítico e do mistério penetrou no amor individual e nele enraizou-se de modo extremamente profundo. Há uma razão fria, racionalista, crítica, nascida no século das Luzes, que

coloca o ceticismo diante de qualquer religião. De fato, a razão fria tende não somente a dissolver o amor, mas também a considerá-lo como ilusão e loucura. Em contrapartida, na concepção romântica o amor transformou-se na verdade do ser. Será que existe uma razão amorosa, do mesmo modo que há uma razão dialética, que ultrapassa os limites da razão congelada?

Sob o ângulo da razão fria, o mito foi sempre considerado como um epifenômeno superficial e ilusório. Para o século XVIII, a religião representava uma invenção dos padres, uma fraude feita para iludir os povos. Esse mesmo século não soube compreender as raízes profundas da necessidade religiosa e, muito menos, da necessidade de salvação.

Incluo-me entre aqueles que acreditam na profundidade antropológica do mito, ou seja, em sua realidade. Acrescento a isso que, entre o *homo sapiens* e o *homo demens*, ou entre a loucura e a sabedoria, não existe fronteira nítida. Não se sabe quando se passa de uma para outra, e isso porque sempre há reversibilidades; por exemplo, uma vida racional pode ser pura loucura. Uma vida que se ocuparia unicamente em economizar seu tempo, a não sair quando faz mau tempo, a querer viver o máximo possível e, portanto, não cometer excessos alimentares e amorosos. Levar a razão a seus limites máximos conduz ao delírio.

Mas, então, o que é o amor? É o ápice da união entre loucura e sabedoria. Como destrinchar esse fato? Parece evidente que se trata de um problema com o qual nos defrontamos em nossa vida, e que não há nenhuma chave que permita encontrar uma solução exterior ou superior. O amor contém justamente esta contradição fundamental, esta co-presença da loucura e da sabedoria.

Eu diria sobre o amor o que em geral digo sobre o mito. Desde que um mito é reconhecido como tal, ele deixa de sê-lo. Atingimos esse ponto da consciência em que nos damos conta de que mitos são apenas mitos. Mas percebemos também que não podemos passar sem eles. Não se pode viver sem mitos, e eu incluiria, entre os "mitos", a crença no amor, um dos mais nobres e poderosos e, talvez, o único mito ao qual deveríamos nos apegar. E não apenas o amor interindividual, mas o amor, num sentido muito mais amplo, sem, evidentemente, macular o amor individual. Efetivamente, enfrentamos um problema de convivialidade com nossos mitos, e isso não implica uma relação de compromisso, e sim uma relação complexa de diálogo, antagonismo e aceitação.

A seu modo, o amor põe em questão o problema do desafio de Pascal, que havia compreendido não haver nenhum meio para provar logicamente a existência de Deus. Não se pode provar, empírica e logicamen-

te, a necessidade de amor. Pode-se apenas apostar nele e sobre ele. Adotar para o nosso mito de amor uma atitude de desafio implica sermos capazes de nos entregar a ele, dialogando com ele de modo crítico.

O amor faz parte da poesia da vida. Devemos viver esta poesia que não pode espalhar-se pela vida como um todo, e isso porque, se tudo fosse poesia, não haveria espaço para a prosa. Da mesma maneira que o sofrimento deve existir para que se conheça a felicidade, deverá também haver prosa para que haja poesia.

Diante da idéia de desafio, é bom saber que há o risco do erro ontológico, da ilusão, e que o absoluto é, simultaneamente, o incerto. É preciso que tenhamos claro que, em dado momento, engajamos a nossa e outras vidas, na maioria das vezes, sem querê-lo ou sabê-lo.

O amor contém um risco terrível porque não é somente um que se engaja nele. Engaja-se a pessoa amada, engajam-se também os que nos amam sem que nós os amemos, ou os que amam a pessoa amada sem que ela os ame.

Como dizia Platão acerca da imortalidade da alma, trata-se de um belo risco que se deve correr. O amor é um mito muito belo. Evidentemente, encontra-se condenado à errância e à incerteza. Estará se referindo a mim, a ela, ou a todos nós?

Possuímos uma resposta absoluta para essa ques-

tão? O amor pode transitar da fulminação à deriva. Contém em si um sentimento de verdade, que é também fonte de nossos erros mais graves. Quantos infelizes iludiram-se com a “mulher de sua vida” ou o “homem de sua vida”?

Nada é mais pobre do que uma verdade sem sentimento de verdade. Constatamos a verdade que dois e dois são quatro, que essa mesa é uma mesa e não uma cadeira, mas não temos o sentimento da verdade desta proposição. Possuímos apenas a inteligência a respeito delas. É certo que, sem sentimentos de verdade, não há verdade vivida. Mas, justamente, o que é a fonte da maior verdade pode, ao mesmo tempo, ser a fonte do maior erro.

Por isso, o amor talvez represente nossa religião e nossa doença mental mais verdadeira. Oscilamos entre esses dois pólos, tanto um quanto o outro muito reais. Mas o que é extraordinário nessa oscilação é a nossa verdade pessoal revelada e percebida pelo outro. Em resumo, o amor nos faz descobrir, igualmente, a verdade do outro.

A autenticidade do amor não consiste apenas em projetar nossa verdade sobre o outro e, finalmente, ver o outro exclusivamente segundo nossos olhos, mas sim de nos deixar contaminar pela verdade do outro. Não é

necessário sermos como os crentes, que acreditam naquilo que procuram, porque projetaram a resposta que esperavam. É aqui que consiste a tragédia. Carregamos conosco uma necessidade tão grande de amor que, por vezes, um encontro, num momento propício – ou mesmo num momento mau – deslancha o processo da fulminação e da fascinação.

Nesse momento, projetamos sobre o outro nossa necessidade de amor, fixamo-lo e o endurecemos, ignoramos o outro, transformando-o em nossa imagem e totem. Efetivamente, aqui reside uma das tragédias do amor: a incompreensão de si e do outro. Mas a beleza do amor, que reside na interpenetração da verdade do outro em si, implica encontrar sua verdade através da alteridade.

Concluo. A questão do amor resume-se a essa possessão recíproca: possuir o que nos possui. Somos indivíduos produzidos por processos que nos precederam; somos possuídos por coisas que nos ultrapassam e que irão além de nós, mas, de certo modo, somos capazes de possuí-las.

Em qualquer lugar, a dupla possessão constitui sempre a trama e a experiência de nossas próprias vidas.

Terminarei fornecendo à pesquisa sobre o amor a fórmula de Rimbaud, a da pesquisa de uma verdade que se situe, simultaneamente, numa alma e num corpo.

**A
FONTE
DE
POESIA**

*E*nsaiarei sustentar a seguinte tese: o futuro da poesia reside em sua própria fonte. Mas que fonte é essa? É difícil perceber. Ela se perde nas profundezas humanas tanto quanto nas profundezas da pré-história, onde surgiu a linguagem, nas profundezas dessa embalagem estranha que é o cérebro e o espírito humano. Gostaria de adiantar algumas idéias preliminares para falar de poesia.

Inicialmente, é preciso reconhecer que, qualquer que seja a cultura, o ser humano produz duas linguagens a partir de sua língua: uma, racional, empírica, prática, técnica; outra, simbólica, mítica, mágica. A primeira tende a precisar, denotar, definir, apóia-se sobre a lógica e ensaia objetivar o que ela mesma expressa. A segunda utiliza mais a conotação, a analogia, a metáfora, ou seja, esse halo de significações que circunda cada palavra, cada enunciado e que ensaia traduzir a verdade da subjetividade. Essas duas linguagens podem ser justapostas ou misturadas, podem ser separadas, opostas, e a cada uma delas correspondem dois estados. O

primeiro, também chamado de prosaico, no qual nos esforçamos por perceber, raciocinar, e que é o estado que cobre uma grande parte de nossa vida cotidiana. O segundo estado, que se pode justamente chamar de "estado segundo", é o estado poético.

O estado poético pode ser produzido pela dança, pelo canto, pelo culto, pelas cerimônias e, evidentemente, pelo poema. Fernando Pessoa dizia que, em cada um de nós, há dois seres. O primeiro, o verdadeiro, é o dos nossos sonhos, que nasce na infância e que continua pela vida toda. O segundo ser, o falso, é o das aparências, de nossos discursos, atos, gestos. Não diria que um é verdadeiro e o outro, falso, mas, efetivamente, a cada um desses dois estados correspondem dois seres em nós. A esse estado segundo corresponde o que o adolescente Rimbaud percebeu muito claramente, principalmente em sua famosa *Carta do vidente*: esse estado não é um estado de visão, mas um estado de vidência.

Poesia-prosa constituem, portanto, o tecido de nossa vida. Hölderlin afirmava: "O homem habita a terra poeticamente." Acredito ser necessário dizer que o homem a habita, simultaneamente, poética e prosaicamente. Se não houvesse prosa, não haveria poesia, do mesmo modo que a poesia só poderia evidenciar-se em relação ao prosaísmo. Em nossas vidas, convivemos com essa dupla existência, essa dupla polaridade.

Nas sociedades arcaicas, injustamente chamadas de primitivas, que povoaram a terra e formaram a humanidade, e que estão sendo massacradas na Amazônia e em outras regiões, havia uma relação estreita entre esses dois estados, que se encontravam entrelaçados. Na vida cotidiana, o trabalho era acompanhado por cantos e ritmos, e enquanto preparava-se a farinha nos pilões, cantava-se ou utilizava-se esses mesmos ritmos.

Tomemos como exemplo a preparação da caça, testemunhada pelas pinturas pré-históricas, principalmente as da gruta de Lascaux, na França.

Essas pinturas indicam que os caçadores realizavam ritos de encantamento sobre a caça, pintados depois na rocha. Mas não se satisfaziam apenas com eles: utilizavam flechas reais, estratégias empíricas, ou misturando as duas. Em nossas sociedades contemporâneas ocidentais operou-se uma disjunção entre os estados da prosa e da poesia.

Houve duas rupturas. A primeira ocorreu a partir da Renascença, quando se desenvolveu uma poesia cada vez mais profana. Ocorreu, igualmente, a partir do século XVII, uma outra dissociação entre uma cultura dita científica e técnica e uma cultura humanista, literária, incluindo a poesia. Foi a partir dessas duas dissociações que a poesia autonomizou-se e tornou-se estritamente poesia. Separou-se da ciência, da técnica e, evidentemente, separou-se da prosa.

Separou-se dos mitos e, com isso, quero dizer que ela não é mais mito, embora sempre se nutra de sua fonte, que é o pensamento simbólico, mitológico, mágico. Em nossa cultura ocidental, tanto a poesia quanto a cultura humanista foram relegadas. Relegadas no lazer e no divertimento, relegadas por adolescentes e por mulheres, transformaram-se, de algum modo, num elemento inferiorizado em relação à prosa da vida.

Houve duas revoltas históricas da poesia. A primeira foi a do romantismo, principalmente o de origem alemã. Representou a revolta contra a invasão da prosaidade,⁵ do mundo utilitário, do mundo burguês, que se desenvolveu no início do século XIX.

A segunda revolta foi a do surrealismo, cuja ocorrência pode ser situada no início do século XX. O surrealismo representou a recusa da poesia em se deixar reduzir ao poema, quer dizer, a uma pura e simples expressão literária. Não se trata de uma negação ao poema, porque Breton, seguido por Péret, Eluard e outros, fizeram poemas admiráveis; mas a idéia surrealista é a de que a poesia extrai sua fonte da vida, com seus sonhos e acasos. Todos sabemos a importância que os surrealistas atribuíam ao acaso. O que ocorreu,

⁵ Alguns neologismos criados pelo autor, como *prosaîté*, *desprosaization*, entre outros, foram traduzidos de forma semelhante, para permanecerem mais fiéis às idéias do próprio autor. (N. T.)

então, foi uma desprosaização da vida cotidiana, que começou com Arthur Rimbaud, quando este se maravilhava com as tendas militares estrangeiras e com o latim das igrejas. Os surrealistas dignificaram o cinema e foram os primeiros a admirar Charlie Chaplin. Em resumo, a primeira mensagem surrealista foi desprosaizar a vida cotidiana, reintroduzir a poesia na vida. Havia também uma revolta com aspirações revolucionárias, não apenas contra o mundo prosaizado, mas contra os horrores produzidos pela Primeira Guerra Mundial. Breton pretendeu associar a fórmula política revolucionária “mudar o mundo” à fórmula poética surrealista “mudar a vida”. Mas essa aventura acarretou muitos equívocos, inclusive a autodestruição dos poetas, quando os mesmos pretenderam subordinar a poesia a um partido político. E aqui se encontra um dos paradoxos da poesia. O poeta não precisa se fechar no território restrito e confinado dos jogos de palavras e símbolos. O poeta possui uma competência total, multidimensional, que concerne à humanidade e à política, mas não pode se deixar submeter à organização política. Sua mensagem política implica ultrapassar o político. Localizamos, portanto, duas revoltas de poesia. E agora, qual é sua situação neste fim de século e de milênio?

Inicialmente, podemos nos referir a uma grande expansão da hiperprosa, que se articula à expansão de um modo de vida monetarizado, cronometrado, parcelarizado, compartimentado, atomizado e de um modo de pensamento no qual os especialistas consideraram-se competentes para todos os problemas, igualmente ligados à expansão econômico-tecnoburocrática. Diante dessas condições, penso que esta invasão da hiperprosa cria a necessidade de uma hiperpoesia.

Há outro fato que marca este final de século: a destruição, ou melhor, a autodestruição da idéia de salvação terrestre. Acreditou-se que o progresso estava automaticamente garantido pela evolução histórica. Acreditou-se que a ciência seria sempre progressiva, que a indústria sempre traria benefícios, que a técnica só traria melhorias. Acreditou-se que as leis históricas garantiriam o desenvolvimento da humanidade e, tomando por base esse argumento, acreditou-se ser possível atingir a salvação na terra, ou seja, o reino da felicidade que as religiões prometiam no céu. O que se constata hoje é o abandono da idéia de uma salvação na terra, o que não significa ser necessário renunciar à idéia de aperfeiçoar as relações humanas e civilizar a humanidade. O abandono da idéia de salvação encontra-se ligado à compreensão de que não existem leis históricas, que o progresso não é automático e nem se encontra garantido. O progresso deve não apenas ser

conquistado, mas, uma vez conquistado, pode regredir, tornando-se sempre necessário regenerá-lo.

Hoje, como afirma o filósofo tcheco Patocka, “o futuro encontra-se problematizado e ficará assim para sempre”. Situamo-nos nesta aventura incerta e, a cada dia, os acontecimentos que se produzem no mundo indicam que nos encontramos na noite e na neblina. E por que é assim? Porque ingressamos plenamente na era planetária, uma era na qual ações múltiplas e incessantes encontram-se em todas as partes da Terra, e no que concerne aos poços de petróleo do Iraque e do Kuwait diz respeito à humanidade como um todo. Ao mesmo tempo, devemos compreender que nos encontramos nesse pequeno planeta, nessa casa comum, perdidos no cosmos, e que nossa missão deve ser efetivamente a de civilizar as relações humanas sobre o nosso planeta. As religiões e política salvacionistas reiteram: sejamos irmãos, porque seremos salvos. Acredito que hoje seja necessário dizer: sejamos irmãos porque estamos perdidos num planeta suburbano, de um sol suburbano, de uma galáxia periférica, de um mundo desprovido de centro. Mesmo assim, possuímos plantas, pássaros, flores, assim como a diversidade de vida, as possibilidades do espírito humano. Doravante, aqui residirão nosso único fundamento e nosso único recurso possível.

A descoberta de nossa situação de perdição num gigantesco cosmos adveio das descobertas da astrofisi-

ca. Isto significa que, atualmente, é possível um diálogo entre ciência e poesia, e isso porque a ciência nos revela um universo fabulosamente poético ao redescobrir problemas filosóficos capitais: "O que é o homem?" "Qual é o seu lugar?" "Qual é o seu destino?" "O que se pode esperar dele?" Com efeito, o antigo universo de ciência era uma máquina perfeita, inteiramente determinista, animado por um movimento perpétuo, um relógio permanente no qual nada ocorria, nada era criado, nada se alterava. Esta máquina, lamentavelmente pobre em sua perfeição, desintegrou-se. E o que vemos agora? Sabemos que o universo nasceu, talvez, há 15 bilhões de anos, de uma fantástica explosão, de onde bruscamente brotaram o tempo, a luz, a matéria, como se esse início fosse uma espécie de explosão desorganizadora a partir da qual o universo organizou-se. Encontramo-nos numa incrível aventura. A vida nos parecia banal, evidente, mas descobrimos que uma bactéria, com seus milhões de moléculas, é mais complexa do que todas as usinas do Ruhr reunidas. Demos conta de que o real, que parecia tão sólido e evidente, dissipou-se sob o olhar da microfísica, e que, do ponto de vista do cosmos, o tempo e o espaço, que pareciam tão distintos, se misturaram. Muitos astrofísicos pressentem que esse mundo de separação do espaço e do tempo é como uma espuma constituída por algo diferente em que as separações do espaço e do tempo não existem mais.

Onde se encontra a poesia hoje? Na poesia e em outros domínios adquirimos a idéia de que não existe vanguarda, no sentido de que a vanguarda traz algo melhor do que aquilo que havia antes. Talvez a idéia pós-moderna consista em afirmar que o novo não é necessariamente o melhor. Fabricar o novo pelo novo é estéril. O problema não reside na produção sistemática e forçada do novo. A verdadeira novidade nasce sempre de uma volta às origens. Por que Jean-Jacques Rousseau é tão prodigiosamente novo? Porque pretendeu debruçar-se sobre a fonte da humanidade, a origem da propriedade e da civilização e, no fundo, toda novidade deve passar pelo recurso e pelo retorno ao antigo. Pode ser que essa idéia seja pós-moderna, ou mesmo pós-pós-moderna, mas tudo isso é secundário. O objetivo que permanece fundamental na poesia é o de nos colocar num estado segundo, ou, mais precisamente, fazer com que esse estado segundo converta-se num estado primeiro. O fim da poesia é o de nos colocar em estado poético.

**NECESSÁRIA
E IMPOSSÍVEL
SABEDORIA**

A sabedoria grega é ligada à filosofia, porque a palavra filosofia quer dizer "amigo da sabedoria". Quando se toma como fundamento o socratismo, o epicurismo, o estoicismo, o que se constata é um conjunto de regras para uma vida que se pode chamar sábia. A questão consiste em saber se, por ser sábio, deve-se entender desligar-se dos prazeres ou, ao contrário, saber usufruir deles. Em todos os casos, mesmo se os modelos de sabedoria difiram, eles inevitavelmente contêm uma regra de vida, uma vontade de lucidez e incitação àquilo que se pensa ser o bem. Na Idade Média, com o cristianismo, que subordina a filosofia como algo ancilar, torna-se evidente que a idéia antiga de sabedoria se rompe em detrimento da piedade, da caridade e da santidade, que formam os ideais e normas da vida cristã. A palavra sabedoria, tornada teológica, foi atribuída à terceira pessoa da Trindade, em seguida ao conhecimento sobrenatural ou das coisas divinas. Depois esta palavra profanizou-se e foi empregada, a partir do século XV, no sentido de pru-

dência e moderação. Desde o renascimento da filosofia, efetuiu-se uma ruptura, que foi acentuada por uma verdadeira disjunção no mundo moderno entre filosofia e sabedoria, com exceção de Spinoza. Já na época da filosofia universitária, o julgamento de Hegel foi muito explícito a esse respeito, pois quando se lhe perguntava o que era a filosofia, rapidamente ele respondia: “A filosofia é o ganha-pão dos professores de filosofia.” Atualmente, a palavra filosofia significa professor de filosofia. Ainda que a preocupação ética também exista na atividade filosófica, e Jankélévitch, autor de um *Tratado das virtudes*,⁶ assim como Comte-Sponville,⁷ sejam testemunhas disso, a palavra sabedoria desgastou-se. De modo mais amplo, a hegemonia do ativismo e da *praxis* no mundo contemporâneo eliminou qualquer idéia de sabedoria.

O mundo ocidental inventou um modelo prometeico de dominação, de conquista da natureza, que afasta qualquer idéia de sabedoria. O problema da vida e da morte foi ocultado por esta agitação em que fomos envolvidos. Um grande sociólogo já falecido, Georges Friedmann, após haver realizado vários estudos sobre o trabalho nas sociedades modernas, escreveu um livro

⁶ Jankélévitch, Vladimir. *Tratté des Vertus*. Paris: Bordas, 1949. (N. T.)

⁷ André Comte-Sponville. *Pequeno tratado das grandes virtudes*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. (N. T.)

intitulado *O poder e a sabedoria*, que não obteve nenhum reconhecimento nem sucesso, mas, no qual, debruçando-se sobre as sabedorias antigas, as religiões e o cristianismo, interrogou-se finalmente sobre essa questão. Desde então, começamos a abandonar a idéia do poder pelo poder, da conquista pela conquista. Além disso, uma das maiores aquisições da consciência contemporânea passou a ser a consciência dos limites. Infelizmente, esta consciência encontra-se restrita apenas a alguns setores: limites do crescimento industrial e técnico, da lógica, do espírito humano frente ao cosmos.

Encontramo-nos numa época de transição e de tomada de consciência de uma falta. Daí decorre uma necessidade de Oriente, que resulta do vazio de nossas vidas de Ocidente. Esta necessidade foi estimulada pela descoberta de que nosso individualismo está longe de nos trazer a paz interior. O individualismo possui uma face iluminada e clara: a das liberdades, autonomias e responsabilidades. Mas possui também uma face sombria, cuja sombra amplia-se entre nós: a atomização, a solidão, a angústia. Juntos, descobrimos que as relações entre nossas almas, espíritos (*mentes*) e corpos encontravam-se perturbadas. Daí o recurso ao Oriente do budismo, do *zen*, dos gurus. Observamos, ainda, a propagação dos métodos propriamente ocidentais para tratar a relação corpo-alma-espírito, como as psicoterapias

e as psicanálises. Recorrendo às práticas orientais, por vezes elas mesmas ocidentalizadas, e mesmo degradadas, porque “cronometradas”, como tudo o que pertence a nosso mundo ocidental, o que acabaremos finalmente por aprender através delas? Um certo distanciamento em relação a si mesmo, que é o famoso “largar mão”, um esforço para se desvencilhar do que compulsivamente se quer reter nas mãos. É o que ocorre, igualmente, com a prática de uma meditação que consiste em assumir o vazio ou o silêncio em si. É uma prática diferente da nossa meditação ocidental, que consiste em refletir sobre qualquer coisa, em fazer pelo espírito o que os diferentes estômagos da vaca fazem (ruminar, retomar, transformar). Permanece uma diferença, ou uma impossibilidade que tem a ver, penso eu, com o *background* cultural de nossa civilização, marcado pela recusa da morte.

O budismo nasceu num ambiente de crenças no qual a idéia de metempsicose impunha-se prioritariamente. Desde então, trata-se de escapar a esse ciclo infernal de sofrimentos, a fim de se atingir um nada que, ao mesmo tempo, significa plenitude: o nirvana. Em nossa paisagem mental ocidental ainda permanece a idéia de que a morte é esse perigo medonho e terrível que nos dissolve, advindo daí a procura persistente de uma salvação, de uma vitória sobre a morte e não de uma aquiescência do nada. Eu mesmo escrevi que me

considerava um “neobudista”. Isto significava que, não podendo aderir ao substrato metafísico da metempsicose, considerava que a mensagem de compaixão pelo sofrimento – não apenas humano, mas de qualquer ser vivo – que constitui a mensagem fundamental de Sidarta, podia e devia ser incorporada em nós. Essa mensagem coincide com a mensagem evangélica, evidentemente sempre recoberta pelo dogmatismo das Igrejas, contido no Sermão da Montanha e nas Beatitude. A compaixão cristã é limitada aos humanos, mas comporta algo de original ou importante: a capacidade do perdão. Em consequência disso, posso integrar em mim as duas mensagens num sincretismo filosófico-ético-cultural, tomando dessa mestiçagem o que me convém. Assim, o Oriente nos penetra através de mil vias e mil tecidos cotidianos, enquanto que, por outro lado, o Ocidente técnico, industrial e capitalista se expande sobre o Oriente.

Gostaria de passar agora à questão que hoje torna inadequado o modelo antigo da sabedoria grega. Não pela razão histórica de que somos agitados, ativados, vivendo o dia-a-dia, que somos incapazes de tomar uma distância em relação a nós mesmos, mas – diria eu – por uma razão antropológica chave. Quando quis empreender uma reflexão antropológica em *O paradigma perdido: a natureza humana*, pareceu-me que não

podia falar de *homo sapiens*, mas que era necessário falar de *homo sapiens-demens*. Não se pode fazer como se o homem fosse definido em relação aos outros animais unicamente por essa palavra *sapiens*, que, no mínimo, significa “razão” e, no máximo, “sabedoria”, implicando que tudo que no homem não é razão e sabedoria deveria ser considerado como *égarement* provisório, acidental ou perturbador, devido à insuficiência da educação etc.

Se se define *homo* unicamente como *sapiens*, oculta-se dele a afetividade, disjuntando-a da razão inteligente. Quando retroagimos para aquém da humanidade, surpreendemo-nos pelo fato de que o desenvolvimento da inteligência entre os mamíferos (capacidade estratégica de conhecimento e ação) encontra-se estreitamente correlacionado com o desenvolvimento da afetividade. A imensa afetividade dos mamíferos inicia-se do modo mais doce e adorável, quando crianças que saem imaturas do ventre das mães necessitam da proteção e calor dessas mães peludas nos seios das quais se aleitam. É no calor da ninhada amontoada sob a mãe que se estabelece a relação afetiva, o laço que continuará depois da infância e, entre os humanos, até a idade adulta e mesmo senil. O que ocorre, portanto, é a relação afetiva, e sobretudo intercomunicações que se desenvolvem continuamente, como atestam as observações que se desenvolvem, por exemplo, entre os

chimpanzés, que mantêm relações afetivas entre mães e filhos já adultos, mesmo sem incesto. Em resumo, a multiplicidade da afetividade contribui para o desenvolvimento da inteligência.

A linguagem humana não responde apenas a necessidades práticas e utilitárias. Responde a necessidades de comunicação afetiva. A linguagem humana permite dizer palavras gentis, mas permite, igualmente, falar por falar, dizer qualquer banalidade, pelo prazer de se comunicar com o outro.

Portanto, inteligência e afetividade são correlacionadas. A afetividade comporta evidentemente um aspecto negro (*noir*). O aspecto rosa (*rose*) consiste na participação, no amor e nas trocas, coisas que já aparecem entre nossos primos chimpanzés. O aspecto negro aparece também entre eles com sua facilidade em se encolerizar por nada, como nós nas ruas de Paris. Eles conhecem as cóleras, os furores, o estresse.

A afetividade é aquilo que, ao mesmo tempo, nos cega e nos ilumina, mas a afetividade humana inventou algo que não existia: o ódio, a maldade gratuita, a vontade de destruir por destruir. *Homo sapiens* é igualmente *homo demens*. Se pudéssemos dizer: somos 50% *sapiens*, 50% *demens*, com uma fronteira no meio, isso seria muito bom. Mas não há fronteira nítida entre os dois. *Sapiens* e *demens* são dois pólos. Além disso, o que é característico no cérebro humano, este cérebro hipertrofiado, é

ele funcionar com muito ruído (*noise*, em linguagem informática) e desordem; mas, sem esta desordem não haveria possibilidade de criação e invenção.

Quando Rimbaud disse: "Concluo por achar sagrada a desordem de meu espírito", ele demonstrou compreender que, na desordem, há algo sem o qual a vida seria apenas insipidez mecânica. Assim, na copulação entre *sapiens* e *demens* tem-se criatividade, invenção, imaginação... mas também criminalidade e maldade. Percebemos muito bem que o que chamamos gênio situa-se sob, além e aquém da alternativa razão-loucura, e que alguns grandes espíritos por vezes sucumbiram: Hölderlin, Nietzsche, Van Gogh.

Dito isto, podemos agora perguntar: o que é uma vida racional? Não existe nenhum critério racional para defini-la. No limite, pode-se perguntar se comer e viver de modo sadio, não correr riscos, nunca ultrapassar a dosagem prescrita significam realmente viver, ou melhor, se a via racional não é uma vida demente. Não é loucura pretender erradicar nossa loucura? A vida comporta um mínimo de desperdício, gratuidade, "consumação" (Bataille), desrazão. Castoriadis disse: "O homem é este animal louco cuja loucura inventou a razão."

Sejamos um pouco ambivalentes neste domínio. Distinguirei entre racionalidade e racionalização. Elas são oriundas da mesma origem, quer dizer, da necessi-

dade de se ter uma concepção coerente, justificada por uma argumentação fundada na indução e na dedução. A racionalidade pesquisa e verifica a adequação entre o discurso e o objeto do discurso, mas a racionalização se fecha na sua lógica. Freud, porém, denominava "racionalização" a esta forma de delírio que, a partir de um postulado ou de uma constatação limitada, tira consequências lógicas absolutas, perdendo, nesse processo, o suporte empírico. Os dogmas racionalizadores são os que se verificam, não em relação à experiência ou aos acontecimentos do mundo real, mas em relação à palavra sacralizada de seus fundadores. Assim, a racionalização se autoconfirma em seus textos sagrados, por exemplo, nos de Marx, Freud, Lacan... A racionalidade, em contrapartida, é aberta. Ela aceita que suas próprias teorias sejam "biodegradáveis", que possam eventualmente ser superadas por argumentos ou acontecimentos que as contradigam.

A razão do Iluminismo se apresenta sob uma forma extraordinária ambivalente: de um lado, o espírito crítico, cético, autocrítico da racionalidade (Voltaire, Diderot); de outro, a racionalização que conduz à deusa Razão, a quem Robespierre dedicou um culto.

A razão do racionalismo tornou-se auto-suficiente e providencial: "A razão guia os nossos passos." Mesmo Marx utilizou a razão histórica como fundamento de uma religião terrestre. Marx mostrou-se um espírito

dotado de um poder extraordinário, integrando simultaneamente em seu pensamento os aportes dos economistas ingleses, da filosofia alemã, das Luzes e do socialismo francês. Mas, sem se dar conta disso, e acreditando-se racional, científico e materialista, trouxe a promessa de um mundo sem exploração. Trouxe um *messias* que era o proletariado, e o marxismo, sob uma forma degradada, tornou-se uma religião terrestre capaz de suscitar, como a religião celeste, inumeráveis mártires e carrascos.

Assim, devemos saber que os riscos de um delírio da razão existem sempre. Mesmo assim, a herança da racionalidade européia deve ser conservada, no sentido de que essa racionalidade não seja somente crítica, mas autocrítica. Foi essa racionalidade que permitiu a Montaigne duvidar de nossa civilização em relação, por exemplo, à dos índios da América, que permitiu a Pascal dizer: "Verdade aquém dos Pireneus, erro além" e que, tardiamente, nesse século, permitiu aos antropólogos ocidentais se darem conta de que as culturas ditas primitivas não eram apenas uma rede de superstições, mas podiam comportar, igualmente, sabedorias e verdades profundas estreitamente interligadas. A partir daí, é possível hoje reconhecer que as civilizações multisseculares da Ásia não comportam apenas atrasos, mas também valores culturais subdesenvolvidos ou simplesmente ignorados no Ocidente. Além disso, é preciso

acrescentar que o racionalismo ocidental suscitou, desde o século XIX, um contrafluxo, principalmente a partir de 1848, data aproximativa da expansão do mundo industrial e técnico, representado pelo retorno do espiritismo. Os espíritos, até então mais ou menos recalçados nas profundezas da floresta da Brocéliande, retornaram a uma casa urbana na Inglaterra. Puderam durante um tempo ser caçados pela conjunção da Igreja Católica e do racionalismo, mas terminaram por reaparecer. A Astrologia também reapareceu, assim como milhares de artes mágicas. Sobre esse assunto, eu diria que trazemos em nós um fundo antropológico mágico que não podemos erradicar. Talvez seja necessário nos divertirmos com ele. Vocês sabem que os amuletos, os badulaques, os biorritmos, os horóscopos transmitem confiança e são também formas de ajuda às decisões. Com efeito, a coisa mais inofensiva que se pode imaginar é o uso de um badulaque ou a consulta a um astrólogo. São os racionalistas maníacos que pensam irracionalmente, os que consideram que a maior ameaça que pesa sobre a humanidade é a astrologia. Muitos dentre eles foram stalinistas em nome da Razão.

Ser racional não seria, então, compreender os limites da racionalidade e da parte de mistério do mundo? A racionalidade é uma ferramenta maravilhosa, mas há coisas que excedem o espírito humano. A vida é um misto de irracionalizável e racionalidade. Seria necessá-

rio aprender, de qualquer modo, a brincar com esta parte irracional de nossas vidas e saber aceitá-las. Confesso que, quando estou só na floresta durante a noite, eu tenho medo. Não de bandidos, mas de fantasmas! Sei que se trata de um medo irracional, mas, ao mesmo tempo, sei que não posso recalá-lo.

Retornemos ao problema da vida segundo a razão. Os gregos não inventaram a palavra "razão", contrariamente à opinião de certos helenistas que, orgulhosos de seu saber, dizem: "Perdão, eles (os gregos) nomeavam a razão *Logos*." Não! O *Logos* de Heráclito não é exatamente isso. Foi o mundo moderno que fez surgir o conceito de razão, e foi a partir do momento em que o sentido da palavra razão foi fixado que a razão tornou-se desracionalizável. Desde então, a dialética, ou melhor, segundo meus termos, a dialógica entre *sapiens* e *demens* instalou-se no interior do racionalismo e da razão.

Agora, então, nos damos conta de que a racionalidade vai nos fornecer algumas indicações para a pesquisa da sabedoria perdida, mas que, finalmente, não vamos encontrar nela um guia de vida. Quanto mais cremos que a razão nos guia, mais deveríamos estar inquietos a respeito do caráter desracionalizável desta razão.

Retomemos agora um aspecto existencial: o que é a vida? A vida é um tecido mesclado ou alternativo de

prosa e de poesia. Pode-se chamar de prosa as atividades práticas, técnicas e materiais que são necessárias à existência. Pode-se chamar de poesia aquilo que nos coloca num estado segundo: primeiramente, a poesia em si mesma, depois a música, a dança, o gozo e, é claro, o amor. Prosa e poesia eram intimamente entrelaçadas nas sociedades arcaicas. Por exemplo, antes de partir em expedição ou no momento das colheitas, havia ritos, danças, cantos. Encontramo-nos numa sociedade que tende a disjuntar prosa e poesia e na qual há uma imensa ofensiva da prosa ligada ao desenvolvimento técnico, mecânico, gélido, cronometrado em que tudo se paga, tudo é monetarizado. A poesia tem, certamente, ensaiado defender-se nos jogos, festas, bandos de companheiros, nas férias. Cada um, em nossa sociedade, ensaia resistir à prosa do mundo, como, por exemplo, nos amores clandestinos, por vezes efêmeros, sempre erráticos. Há pacotes prontos para consumir a poesia que se vende nos clubes de férias, como o Clube Mediterrâneo, por exemplo; lá vive-se num mundo sem dinheiro, mas evidentemente tudo já foi pago adiantado. Em resumo, a poesia é a estética, o amor, o gozo, o prazer, a participação e, no fundo, é a vida! Mas o que é uma vida racional? Implica levar uma vida prosaica? Loucura! Mas somos parcialmente obrigados a isso, porque se tivéssemos uma vida permanentemente poética, não a sentiríamos mais. É-nos necessária a prosa para

que possamos ressentir a poesia. Sobre ela, gostaria de me referir àquilo que George Bataille denomina “consumação”, quer dizer, o fato de nos queimarmos num grande fogo interior, oposto ao mero consumo, que é um fenômeno de supermercado.

É preciso aceitar a “consumação”, a poesia, o dispêndio, o desperdício, uma parte de loucura na vida... Talvez seja isso que constitui a sabedoria. Sabemos que a atitude de gozar – e entendo, por isso, que, gozar a vida, curtir uma boa refeição, um bom vinho, implica, simultaneamente, a atitude de sofrer.

Se aprecio um bom vinho, espero quando me obrigam a beber um vinho que considero ruim, enquanto que se não tivesse essa atitude, poderia muito bem beber o que quer que fosse com a mesma indiferença. De modo semelhante, a atitude para a felicidade implica a atitude para a infelicidade. É evidente que, se conhecemos a felicidade com alguém que nos é caro e esse alguém nos abandona, tornamo-nos infelizes porque justamente havíamos conhecido a felicidade. A atitude de racionalização consistiria em dizer: para não ser infeliz, não amarei mais ninguém e, desse modo, não passarei por mais desgostos. O Tao-te-ching diz: “A infelicidade caminha de braços dados com a felicidade, e a felicidade deita-se ao pé da infelicidade.” Você chama a felicidade, tira as conseqüências dela, que implicam aceitar a infelicidade. Encontramo-nos aqui diante

de uma situação muito difícil, pois não existe um programa de sabedoria. O que existe, em contrapartida, é a idéia de que não podemos prescindir da dialógica sempre em movimento entre nossa polaridade de *demens* e de *sapiens*. Bem entendido, pode-se e deve-se evitar a pior demência: mas é isso que é a sabedoria?

Eu veria o esforço da sabedoria em outro lugar, eu o veria no esforço da auto-ética. A auto-ética implica inicialmente evitar a baixeza, evitar ceder às pulsões vingativas e maldosas. Isto supõe muita autocrítica, auto-exame, aceitação da crítica do outro. Diz respeito, também, aos universitários e aos professores de filosofia, que não são melhores do que ninguém, mesmo que a despeito dos manuais de filosofia. A auto-ética é, antes de mais nada, uma ética da compreensão. Devemos compreender que os seres humanos são seres instáveis, nos quais há a possibilidade do melhor e do pior, uns possuindo melhores possibilidades do que outros. Devemos compreender também que os seres possuem múltiplas personalidades potenciais e que tudo depende dos acontecimentos, dos acidentes que ocorrem com eles e que podem liberar alguns deles.

Hegel disse mais ou menos algo que é fundamental para a compreensão do outro: "Se você chama de criminoso alguém que cometeu um crime, você ignora todos os outros aspectos de sua personalidade ou de

sua vida que não são criminosos." Nos filmes *noirs*, ditos de *gangsters*, há uma mensagem filosófica que passa despercebida. Vemos nela, com efeito, seres vivendo no crime, na droga, que podem se amar, ter amizades e que possuem seu código de honra. Descobrimos nesses seres monstruosos uma humanidade. Acontece o mesmo nas tragédias de Shakespeare ou de Racine; nelas, de modo inverso, são os reis, os príncipes, os modelos de virtude que são acometidos pelas paixões mais brutais e que praticam armadilhas e *forfaits*. Quando vamos ao cinema, participamos mais do que na vida: amamos um vagabundo, um palhaço, um Charlot-Chaplin, mas, na saída, afastamo-nos daqueles com os quais cruzamos e achamos que cheiram mal. Esta é a mensagem do cinema, considerado uma arte menor, e que sempre se esquece. Entretanto, a mensagem foi transmitida no espaço de instantes. Houve uma compreensão antropológica.

É necessário igualmente compreender que as condições e circunstâncias históricas podem conduzir os seres humanos a derivas fatais. Pessoalmente, vivi a época da tormenta histórica. A partir de 1930, a história enlouqueceu. Vimos a ascensão do fascismo, do nazismo, do stalinismo. Vimos a França sucumbir inteiramente. Um caso sinistro foi o do miliciano Darnand. Em junho de 1940, ele quis partir para a Inglaterra, mas como não havia barco, seu ativismo conduziu-o finalmen-

te a se tornar chefe de uma milícia que cometeu atos abomináveis na repressão aos maquis e aos resistentes. Vemos seres humanos se deixarem levar pelo sabor dos acontecimentos. Vi amigos tornarem-se colaboracionistas e stalinistas, deixarem-se envolver na engrenagem da máquina e praticar atos imundos que inicialmente jamais o fariam.

Conheci Touvier em 1944, e o teria matado ou ele a mim. Mas a compreensão nos conduziu a outra coisa: a atitude para o perdão e a magnanimidade que devemos cultivar. Considero sublime que Mandela tenha perdoado os crimes ignóbeis que, durante anos, foram cometidos contra os negros. Este ato de magnanimidade deveria permitir ao futuro sul-africano conhecer uma vida mestiçada. Se Rabin e Arafat fossem cada um deles advogar o castigo para os criminosos do campo oposto, não teria havido negociação. Num dado momento, não se privilegiou a paz por razões meramente pragmáticas que, bem entendido, sempre existem, mas por razões profundamente antropológicas: são as virtudes da magnanimidade ou do perdão que tornam possível o arrependimento, como ocorreu com a filha de Aldo Moro ao ver os assassinos de seu pai.

Na auto-ética, e principalmente no plano elementar da recusa das idéias de vingança e punição, é onde se situa o centro da sabedoria. É nesta auto-ética para si e para o outro que se encontram implicadas virtudes

antigas que nos remetem à via oriental: saber distanciar-se de si mesmo, saber objetivar-se. Quero falar destas práticas que consistem em se ver como objeto, sabendo integralmente que se é sujeito, em poder descobrir-se, examinar-se, etc. Esse distanciamento pode ser tentado de modo direto, como no caso de Montaigne. O esforço de introspecção é vital, mas o que é péssimo é que ninguém o ensina. Não somente não é ensinado, mas é também ignorado, como entre os psicólogos behavioristas, para os quais a única coisa que conta é o comportamento, ou os neurocientistas para os quais o que existe é o cérebro e os neurônios, e para os quais a introspecção não tem nenhum valor.

É necessário, entretanto, ensinar e aprender a saber distanciar-se, saber objetivar-se e aceitar-se. Seria igualmente necessário saber meditar e refletir a fim de não sucumbir a essa chuva de informações que nos cai sobre a cabeça, ela mesma sucumbida pela chuva do amanhã, que nos impede de meditar sobre o acontecimento presente no cotidiano, não permitindo que o contextualizemos ou que o situemos. Refletir é ensaiar, e uma vez que foi possível contextualizar, compreender, ver qual pode ser o sentido, quais podem ser as perspectivas. Mais uma vez, para mim, a linha de força de uma sabedoria moderna consistiria na compreensão.

Falo de um ponto de vista pessoal, porque não posso fazer como se tudo isso fosse anônimo. Participei

recentemente de um colóquio sobre o amor e me pareceu que se falava do amor de um ponto de vista exterior. Todos nós vivemos o amor, e essa vivência faz parte de nós. No que me concerne, ensaio assumir não apenas minha própria dialógica de *sapiens-demens*, mas também a dialógica entre as quatro forças que são muito poderosas em mim, na qual nenhuma delas chega a dominar as outras e na qual eu aceito a coexistência e o conflito. Quero falar da dúvida e do misticismo. É por isso que amo Pascal, que se tornou um autor-chave para mim. Encontro nele esta alta racionalidade e o conhecimento dos limites da razão. Ele sabia que a ordem da caridade ultrapassava a da racionalidade. Pascal era filho de Montaigne, embora tenha guardado sua própria fé. De minha parte, não possuo essa fé num deus da revelação, mas fé em alguns princípios que podem ser chamados de "valores". Não vejo o meu misticismo como o de Santa Teresa d'Ávila, cujos "êxtases" muito admiro, nem como o de São João da Cruz, ainda que haja nele uma visão extremamente profunda da relação entre conhecimento e ignorância.⁸ Creio que posso res senti-lo, por exemplo, numa flor, num pôr-do-sol, numa visão. Em minha dialógica, nenhum elemento destrói o outro. É dessa forma que assumo o problema. Assumo mesmo a contradição entre uma curiosida-

⁸ Quanto mais alto se sobe, tanto menos se entendia que é a sombra tenebrosa que aclarava a noite.

de que me leva à dispersão e a necessidade de me reconcentrar para produzir o fruto de minha experiência e de meu pensamento, quer dizer, *O Método*. Por um lado, digo a mim mesmo que tenho necessidade de conhecimento complexo – e sei que isso é racional. Tenho necessidade de conhecer cada vez mais as ciências que trazem revelações sobre a vida, o universo e a realidade... Mas até que ponto minha necessidade de conhecimento é ela mesma racional? Sei perfeitamente que adquirir um saber total é uma tarefa impossível. Adorno diz de modo apropriado: “A totalidade é a não-verdade.” Ao mesmo tempo, não chego a ficar profundamente triste em virtude dessa necessidade de conhecimento, e isso porque a necessidade de saber é o que ocorre no mundo. Digo sempre a mim mesmo: seria sábio renunciar a ser cidadão deste mundo e se sujeitar a quaisquer processos sem ensaiar refletir sobre eles? Vejo e vivo essa contradição. Finalmente, creio que as grandes linhas da sabedoria se encontram na vontade de assumir as dialógicas humanas, que podem ser resumidas na dialógica *sapiens-demens* e na dialógica prosa-poesia.

A sabedoria deve saber que contém em si uma contradição; é inteiramente loucura viver muito sabiamente. Devemos reconhecer que na loucura, que é o amor, há a sabedoria do amor. No amor da sabedoria,

ou da filosofia, falta amor. O importante na vida é o amor. Com todos os perigos que ele contém.

Mas isso não é o suficiente. Se o mal que sofremos e fazemos sofrer reside na incompreensão do outro, na autojustificação, na mentira a si próprio (*self deception*), então o caminho da ética – e é aí que introduzirei a sabedoria – reside no esforço da compreensão e não na condenação, no auto-exame que comporta a autocrítica e que se esforça em reconhecer a mentira para si próprio.

FONTES

O complexo de amor: conferência pronunciada no colóquio "Palavras de amor", organizado pelo "Planing familial" de Grenoble, em 16-17 de março de 1990.

A fonte de poesia: conferência pronunciada no festival internacional de poesia de Strouga (então Macedônia iugoslava) no verão de 1990.

Necessária e impossível sabedoria: conferência pronunciada sob o título: "Pode ainda existir uma sabedoria moderna?", no Centro de Pesquisas sobre o Imaginário Social e de Educação, em Paris, no dia 26 de novembro de 1995.



Edgar Morin se interroga sobre três evidências – o amor, a poesia, a sabedoria – que iluminam nossas vidas, escondendo inteiramente todo seu enigma e complexidade.

O amor só vive – lembra ele – em estado de "enamoramento", regenerando-se a partir de si mesmo.

A poesia, aquém e além de um modo de expressão literário, representa este "estado segundo", que nos invade no fervor, no maravilhamento, na comunhão, na exaltação e, certamente, no amor; ela nos faz habitar a terra prosaica e poeticamente.

Quanto à sabedoria, no mundo antigo ela era entendida como sinônimo de filosofia. A questão que se coloca aqui e agora é a seguinte: pode haver uma sabedoria moderna? E ver-se-á, nesse livro, de que maneira amor, poesia e sabedoria encontram-se inextricavelmente ligados.

EB
BERTRAND BRASIL

